国 际 关 系 研 究

政治学研究中的科学与人文

唐 士 其

(北京大学 国际关系学院,北京 100871)

摘　要: 在西方的知识谱系中,关于不变性和普遍性的知识即科学性的知识一直占据着支配性的地位,而关于可变性和个体性的知识则长期受到忽视。论文从亚里士多德关于这两种知识的区分入手,深入讨论了它们各自的特点及其相互区别,并且从对中国传统知识的梳理出发,把关于个体性和可变性的知识称为"人文"的知识,强调这种知识在与人相关的领域的重要作用,进而在此基础上表明,政治学是一门同时兼具科学和人文特征的学问,充分发掘政治学的"人文"潜力,将为政治学研究提供一个新的增长点。

关键词: 政治学;科学;人文

中图分类号:D 0-05　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**1000-5919(2019)06-0048-09

一、科学认识的目标:普遍的和不变的知识

在西方精神史上,最早对科学的内涵进行系统规定和阐述,并且影响至今的是亚里士多德。概括起来,他在这方面的思想包括以下几个方面的内容。

首先,科学乃是"分科之学",即以分门别类的方式对事物进行的研究,分类的基础则是事物的种类(γ ένος)。亚里士多德表示:"一有多少种类,存在就有多少种类,研究它们的是什么在种上属于同一门科学。"① 这里所谓的"一"与"多"相对,即事物的类,"存在"可以暂且粗略地被理解为一类事物的共性或普遍性。也就是说,事物的种类有多少,它们的共性就有多少,对它们进行研究的科学相应地也就有多少。比如,有关人类社会行为的科学,亚里士多德至少就研究过三种:伦理学、家政家和政治学。它们之间的划分,恰恰体现了人类社会行为不同的类别,即个人层面、家庭层面和城邦(国家)层面的行为。

其次,科学的研究对象,或者说科学发现的目标,是那些恒常不变的事物,或者事物中恒常不变的部分。这些因素"不以时间来度量","并不存在于时间之中"。② 亚里士多德认为:"科学地认识的东西是不可改变的",③"不存在关于偶性的知识,因为全部知识或是关于长久或是关于经常的事物。"④ 在这里,偶性指的就是可变的、因而只能由人的感觉而非理性把握的事物。

稍加思考就可以发现,这两项规定之间存在着逻辑上的关联。在亚里士多德的思想中,事物种类的区分,其根本依据就是事物恒常不变的部

收稿日期:2019-07-20

作者简介:唐士其,男,云南鹤庆人,北京大学国际关系学院教授。

① 亚里士多德:《形而上学》,苗力田译,《亚里士多德全集》第七卷,北京:中国人民大学出版社 1993 年版,第 86 页。

② 亚里士多德:《物理学》,徐开来译,《亚里士多德全集》第二卷,北京:中国人民大学出版社 1991 年版,第 123 页。

③ 亚里士多德:《尼各马科伦理学》,苗力田译,《亚里士多德全集》第八卷,北京:中国人民大学出版社 1994 年版,第 123 页。

④ 亚里士多德:《形而上学》,第 149 页。

分,也就是第一项规定中的“存在”和“是什么”,或者说事物的本质。虽然在亚里士多德的著作中尚未出现本质(essentia, essence)这一概念,但已经有几个不同的表述指向这个含义,比如种属(γ ένος)、存在(ον)、形式(ε ἶ δος, ιδ έα)等。因此,每一门科学的建立都以一类事物的根本属性即共性为基础;而任何一门科学研究的基本目标,也都指向此类事物的根本属性。

最后,科学研究的工具是逻各斯(λογος)。在此,λογος 具有两重含义。一是指语言,特别是概念化的语言,二是指逻辑规则,后者人们也不很精确地追随古罗马人称之为理性(ratio)。亚里士多德反复强调,作为科学研究对象的事物的共性,并不能由人们的感觉器官所把握,而只能通过逻各斯(在言谈中)加以认识。当然,λογος 不仅是科学研究的工具,同时也是科学知识得以表达和传递的工具。换言之,科学知识必须能够用语言加以传达,并且在表达中得到证明。① 亚里士多德明确指出:“知与不知的标志是能否传授。所以,我们主张技术比经验更接近科学,技术能够传授而经验不能传授。”②

从以上亚里士多德对科学的规定可以看出,普遍性与不变性是科学知识两个方面的基本特征,所以亚里士多德说:“科学就是对普遍者和那出于必然的事物的把握”。③ 这里所说的普遍性又具有两个方面的含义:一方面指科学关注的是事物的共性而非个性,另一方面强调科学的知识能够被人们所共享,应该是一种公共性的知识而非私人性的经验。不变性也具有两个方面的含义:即科学研究关注的应该是那些恒常不变的事物,或者可变事物中不变的部分。

那么这种着眼于事物的普遍性和不变性、通过 λογος 加以把握和表达的科学是否构成了人类知识的全部呢? 显然并非如此。亚里士多德非常清楚,科学既非人类知识的起点,亦非人类知识的终点,更非人类知识的全部。科学并非人类知识的全部,这一点并不难理解,因为除了这种关于普遍物与不变物的知识之外,人们还需要、也确实具有那种关于个体事物和可变事物的知识,对此下一部分再讨论。这里首先谈一谈关于“起点”与“终点”的问题。

所谓科学并非人类知识的起点,指的是科学并不能为自身提供基础。也就是说,科学知识奠基于其上的那些基本概念、基本判断并非科学的产物。严格地讲,它们只是一些假设,虽然可能是看上去“不证自明的”假设。亚里士多德本人就表示:“凡是证明的知识,以及全部科学都有开始之点……然而科学的起点却不是科学、技术或明智。”④比如,人是政治的动物,这是亚里士多德提出来的一个政治学经典命题,也是亚里士多德政治学的基点,但它并非来自经验的总结,亦非来自理论的推导,而是对人的根本属性的直观性整体把握。因此,除“人是政治的动物”之外,人们也可以断定“人是劳动的动物”,或者“人是会说话的动物”等等。产生这类判断的能力,亚里士多德称之为 νους,中文有翻译为“理智”的,⑤也有翻译为“智性直观”的,⑥也许“直观”更接近这个词的本义。海德格尔因此认为:“每一门科学本身,作为它所是的这门科学,都无法达到它的基本概念以及这些基本概念所把握的东西;与这一点紧密联系在一起的是,没有一门科学能够凭它自己的科学手段对自身作什么陈述。”⑦

对于习惯于现代科学思维的人来说,νους 这个概念显得十分神秘难解。在古希腊语中,名词 νους 来自动词 νοε τ ν,基本含义是观看。在亚里士多德的使用中,这种“看”的对象是不能由逻各

① 亚里士多德:《尼各马科伦理学》,第 123 页。
② 亚里士多德:《形而上学》,第 29 页。
③ 亚里士多德:《尼各马科伦理学》,第 126 页。
④ 亚里士多德:《尼各马科伦理学》,第 126 页。
⑤ 比如苗力田就译为“理智”,参见苗译亚里士多德《尼各马科伦理学》各处。
⑥ 比如熊林就译为“智性直观”,参见海德格尔:《柏拉图的〈智者〉》,熊林译,北京:商务印书馆 2016 年版,各处。
⑦ 海德格尔:《海德格尔文集·尼采》上卷,孙周兴译,北京:商务印书馆 2015 年版,第 390 页。

斯加以把握的所谓“最初的规定”。他因此特别指出,νους 不是知识而是感觉,是对事物整体而非个体事物的感觉,就类似人们把数学中最初(或者最终)的东西理解为三角形那样的感觉。①

海德格尔对亚里士多德关于直观的上述观点进行了如下阐释:在这种直观中,人“把自己置于某一事情的对面、让该事情径直照面。在这种 νοε τν[看]中,所关涉的是对事情本身的一种径直的再现,以便它纯粹地从它自己本身那儿说话,不再从我们这儿要求某种谈论、阐明。”②也就是说,这是一种不必、也无法借助概念的、对事物本身的直接把握。海德格尔的这一阐释或许带上了太浓烈的现象学色彩,但就其强调这种直观“径直再现”的特点而言,却是十分中肯的。

总之,科学需要直观为其提供出发点或者基础。另一方面,科学也并非人类知识的终点。科学的终点,按照亚里士多德的说法,应该是技艺或者实践。技艺和实践针对的不是抽象的普遍物即概念,而是具体的人和事。在与具体的人和事打交道的过程中,抽象的科学知识必须转化为明智或者说实践的智慧(φρ όνησις)并超越自身,对此下文将会详细展开讨论。

这样,在亚里士多德的思想中,科学只是人的整个认识-实践过程的中间阶段。它有一个入口,即 νυος,与人们的实践生活相连接;还有一个出口,即 τ έχνη(技艺)或者 φρ όνησις(明智),再次回到生活实践,从而形成一个封闭的循环。

二、人文:具体而可变的知识

“人文”(humanities)的概念在西方的出现要比科学晚得多,是文艺复兴时期的产物,指以人为中心的各种学术与艺术创造活动,以与神为中心的中世纪学术和艺术相对。这里不打算太多探讨西方的人文概念,而是试图阐发中国传统中的人文观念及其与亚里士多德一个可能被长期忽视的思想上的汇通之处。

在中文世界,人文一词源远流长。《周易·贲·象》里讲:“观乎天文,以察时变;观乎人文,以化成天下。”这句简单的话里面包含了两个重要概念,一个是人文,另一个是文化。首先是人文,它与“天文”即天象相对,指的是人类的“文明之道”“文德之教”,也就是《诗》《书》《礼》《乐》之类人类文明的成果。“观乎人文,以化成天下”,就是过这些文明成果吸引人、教育人、说服人、感化人。简而言之,就是“以文化人”。③ 人文可以“化人”即改变人,这应该就是“文化”这个词在中文中最早的含义。

上文提到,亚里士多德认为,科学研究的对象是事物中不变的部分,或者自身不发生变化的事物。换言之,科学关注的是那些自然存在,而且人们并不能加以创造或者改变的东西。④ 人可以“化”,即人可以被改变,那么从严格意义上来看,对人的理解和研究就不应该是科学的功能,或者至少对人的可变部分的认识超越了科学的能力。那么对像人这种可能发生变化的对象,能否用知识加以把握?如果能够,又应该用什么样的知识加以把握?

亚里士多德在这个问题上有些自相矛盾。一方面,他明确要求科学研究的对象必须是不变物或者事物的不变部分;但另一方面,他又把科学划分为三种类型,即所谓的“理论的科学”如数学与物理学、“制作的科学”如各种工程技术和“实践的科学”如政治学和伦理学,后两类显然都是对可变事物的研究,从而在某种意义上违背了他自己对科学的规定。

要理解这种矛盾,就涉及亚里士多德一个非常重要但可能一直被人们所忽视的观点,即人类

① 亚里士多德:《尼各马科伦理学》,第 129—130 页。并参见 *Aristotle's Nicomachean Ethics*, trans. by Robert C. Bartlett and Susan D. Collins, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2011, p. 126,及 *Aristotle*, *Nicomachean Ethics*, trans. by Roger Crisp, Cambridge: Cambridge University Press, p. 112。

② 海德格尔:《柏拉图的〈智者〉》,第 224 页。

③ 王弼注、孔颖达疏:《周易正义》,李学勤主编:《十三经注疏·周易正义》,北京:北京大学出版社 1999 年版,第 105 页。

④ 海德格尔:《柏拉图的〈智者〉》,第 33—34 页。

的认识其实包括两个部分,一个部分用以考察“那些具有不变本原的存在物”,另一部分则用以“考察那些具有可变本原的存在物”。前一部分被他称为“认知的(ἐπιστημονικόν)”,或者可称之为“科学性的”;另一部分则被他称为“推算的(λογιστικόν)”或者“深思熟虑的(βουλεύεσθαι)”。① 需要说明的是,这里的“认识”,在古希腊文原文中就是 λογος,也就是逻各斯、语言、话语。因此,也可以认为存在着两套不同的话语体系,一套用来探讨不变的事物,而另一套用来探讨可变的事物。

亚里士多德进一步把关于可变物的知识分为两大类:关于具有普遍性的变化的知识即技艺,以及关于具有特殊性的变化的知识即经验。② 他明确指出,在两者之间,经验、特别是与经验相关的明智或者说实践的智慧,是一种比技艺更高层次的能力。技艺使人们能够把一类事物改变为另一类事物,如把黏土制作为陶瓷、把木材制作为家具;而明智作为针对具体事物的能力,还必须进一步让行为者明了行为的环境及行为的可能性,如医生对一位具体的病人的诊治。也就是说,明智是人们在具体环境下、针对具体事物行动时审时度势、慎思明断的能力。亚里士多德特别强调:“明智以个别事物为最后对象,它不是科学而是感觉。”③

与人相关的行动,亚里士多德特别称之为实践(πρᾶξις)。技艺与实践的区别在于,前者关注的主要是对事物的制作与改造,而后者涉及的则是人,并且在实践过程中,不仅行为对象,同时行为者自己也将发生改变。换言之,实践指的是人们以良善的生活为目标的行动,包括人与人之间的互动、以及人指向自身的各种行为比如个人的学习与修养。④ 这意味着人们固然可以对实践的目标单独加以考虑,但实践之区别于技艺,一个很重要的特点就在于它的目标是内含于自身的。显而易见,政治正是一种极富实践性的人类活动。

亚里士多德关于实践的思想常常通过他对明智的考察体现出来,因为实践本身就是一种明智的行动,而明智又本身是实践的一个重要方面。“明智是实践的。理论与实践两者都为必要,但重要的还是经验,但这里还要有某种匠心为指导。”⑤

前面已经指出,明智是一种人在面对具体环境、处理具体事物时审时度势、慎思明断的能力,因而也就是一种与科学知识的普遍性和不变性相对的、着眼于事物的个体性与可变性对其加以把握的能力。另外,它还意味着人们在实践中针对“如何对整个生活有益”的问题做出判断,也就是人们考虑如何使自身状态,特别是道德和精神状态得到改善和提升的能力。⑥ 亚里士多德强调:“明智是对人的事情,人们对它加以考虑。所以,考虑就是明智的最大功用。谁也不会去考虑不可改变的东西,这些东西不是什么目的,也不是可行的善。总而言之,一个善于考虑的人,须经过核计而获得对人最大的善。”⑦这就是说,实践之所以改善着实践者自己,其中的一个关键环节就是实践者做出了一系列明智的选择。

在人的诸种德性中,亚里士多德为明智赋予了至高的地位。他指出:“苏格拉底认为德性就是理性(因为全部德性都是知识)。而在我们看来德性伴随着理性。……可以明显看出,没有明智就不存在主要的善,没有伦理德性也不存在明智。”⑧这句话中的“理性”,希腊文的原文是

① 亚里士多德:《尼各马科伦理学》,第 121 页。
② 亚里士多德:《形而上学》,第 28 页。
③ 亚里士多德:《尼各马科伦理学》,第 129—130 页。
④ 亚里士多德:《尼各马科伦理学》,第 125 页。
⑤ 亚里士多德:《尼各马科伦理学》,第 128 页。
⑥ 亚里士多德:《尼各马科伦理学》,第 124 页。
⑦ 亚里士多德:《尼各马科伦理学》,第 127—128 页。这里的“考虑”一词即上文提到的“深思熟虑”(βουλέ),英文一般译为“deliberate”,指的是权衡利弊,反复斟酌之后得出结论,即慎思明断之意。
⑧ 亚里士多德:《尼各马科伦理学》,第 136 页。

λογος。这句话说的是:苏格拉底认为德性就是λογος,但在亚里士多德看来,两者并不是一回事,即德性与 λογος 彼此独立,相互陪伴;明智本身乃是伦理德性而并非 λογος 的产物,同时明智本身又有助于德性的完善。“没有明智主要德性就不能生成。正是这一缘故,有的人就认为全部德性都是明智。”①

希腊人已经把关于普遍物和不变物的知识称为智慧(σοφια),又把关于智慧的学问称为哲学,即 φιλοσοφια。至于有关明智的学问,即以可变物、特别是以人的个体性的实践为研究对象的学问,亚里士多德并没有为它创造一个称谓。不过,我们恰恰可以通过以上提到的中国传统中对“人文”概念的理解,即“以文化人”的思想,把亚里士多德所讨论的有关明智的知识称为“人文”。当然,现在人们也把对人的研究区分为社会科学和人文科学,但这更多是从学科上进行的划分,比如政治学、经济学是社会科学,而文学、历史学则是人文科学。这种划分与本文讨论的普遍性与个体性、不变性与可变性的区分还是存在一些根本性的区别。② 下面会证明,比如在政治学这个领域,本身就包含了个体与普遍以及变化与不变两个部分。因此,对政治的研究就应该既包含科学的知识,也包含人文的知识。或者我们也可以借用张世英先生的说法,从研究者的角度区分对待这两类知识的不同态度,且分别称之为“人文科学的态度”与“自然科学的态度”。③

不过,虽然亚里士多德对人类行为的实践特征,以及实践活动中明智的重要作用予以高度关注,但从西方知识的演进来看,科学的一面还是得到了更充分的发展。与之相对照,中国传统知识则表现出刚好相反的特点。也就是说,后者更多体现出以“化人”即人格的完善和提升为主要目的的人文指向,从而充分展现了人类精神世界的千姿百态以及无限可能,同时也为个人人格的提升提供了广阔的空间,为人在不同的精神高度上体验自然与人世积累了丰富的素材。中国传统知识强调个人精神境界的高度与他所获得的见识之间的内在联系,从而既强调知识的个体性和主观性,也自然地强调人们只有通过不断地提升自身的精神境界,才能“站得更高,看得更远”,即“有真人而后有真知”④。这种“真知”,就是亚里士多德所说的明智。

三、政治学中的科学因素与人文因素

政治学是由亚里士多德本人奠基、并且率先进行专门研究的一门科学。那么按照他自己对科学的规定,政治学就必须有某些确定不移的研究对象,应该研究政治现象中那些具有不变性和普遍性的特征。应该说,亚里士多德的政治学研究的确践行了他对科学的要求。他继承并综合前人的研究成果,为政治学搭建了一个基本的概念框架,包括政体、法治、正义、以及政体变迁等等,并且运用这些概念对政治生活、以及政治变化的一般性规律进行考察。这一点,使政治学表现出一些与比如说物理学,即研究物体的运动变化规律的科学相同的特征。

但另一方面,亚里士多德又反复强调政治学研究中必须高度重视那些可变的、个体性的因素,因为对于政治这样一种与人相关的实践而非与物相关的技艺而言,有关可变性和个体性的知识具有更重要的意义。这意味着,对于政治学的研究者来说,只看到那些普遍的、不变的因素,可能远远不足以帮助人们理解政治生活丰富生动的内涵,不足以养成公民们的政治品性与政治智慧,更不足以帮助人们对复杂多变的政治活动做出准确的分析和判断,并且在各种重大的政治关头进行正确的选择。因此,如果缺少了那些针对个体的、可变的因素的知识,那么政治学的研究就会变得十分空洞无物而不切实际。总之,对于政治学的研究者来说,需要的不仅是理论的智慧,更重要的

---

① 亚里士多德:《尼各马科伦理学》,第 136 页。

② 张世英先生认为:“对自然的研究强调普遍性,对人的研究则强调个体性。这是自狄尔泰以来的现当代西方哲学的主要思想倾向。”参见张世英:《中西文化与自我》,北京:人民出版社 2011 年版,第 11 页。

③ 张世英:《中西文化与自我》,第 14 页。

④ 《庄子·大宗师》,方勇译注:《庄子》,北京:中华书局 2010 年版,第 95 页。

是与实践相关的明智。“政治学和明智的品质相同”。①

正是出于这一考虑,所以亚里士多德多次表示,政治学并非一门适合年轻人研习的科学,因为对政治学而言,经验具有重要的地位,或者说政治学就是一门来自经验又回归到经验的学问。② 根据前述亚里士多德本人的论述,经验总是个体性的,不可能通过逻各斯的推演得出,甚至也不能通过语言手段进行传授,而只能在每一个人自身的实践中汲取和感悟,因此时间与阅历不可或缺。同时,明智即实践的智慧也与理论的智慧和技艺不同,它需要的并非一般性的原则和规律,而是针对具体的环境进行慎思明断。所以,“青年人可以通晓几何、算术,在这方面成为智慧的,却没有人说变得明智。其原因在于明智不仅是对普遍事物的,而且是对特殊事物的,这须通过经验才能熟悉,青年人所缺少的正是经验,而取得经验则须较长时间。”③

政治学的特殊性还不止于此。政治学作为实践的科学,其研究对象乃是人与人之间,即可变的主体与可变的对象之间的相互作用。如果考虑到上述科学与人文的区别,那么所谓“实践的科学”实际上就不应该属于科学而是属于人文。在政治过程中,人们一方面通过在具体的时间、地点和条件下对政治行动的参与而取得不同的政治结果,另一方面又通过政治行动改变了别人,而且自己也被别人所改变。如果政治学不能容纳这类往往极富个体性的变化,那么它就不仅难以解释政治实践中复杂多变的因果关系,揭示政治中各种各样的可能,而且会反过来大大限制政治想象和政治行动的空间,对政治实践而言就作用有限,甚至在某些方面变得有害无益了。

亚里士多德对政治学的理解,与古希腊人的政治观念密切相关。这种观念的核心,就是“人是政治的动物”。④ 这意味着在他们看来,政治行为,或者说公共性的活动,乃是人之本质的体现。反过来说,就是他们排斥那种对政治行为的工具性理解。虽然政治不可能完全摆脱工具性的一面,而且在实际生活中甚至往往更多地体现为获取其他生活目标的手段,但是古希腊思想家们,特别是亚里士多德仍然强调政治本质上的实践特性,即政治生活本身就是一种目标。人作为政治的动物,只有在政治活动中才能获得其本质的完善,即养成各种人之为人的特殊品性,如友爱、勇敢、正义、慷慨等等。作为实践的科学,政治学的目的也就“不是知识而是实践”,⑤即不仅是获得对政治历史、政治制度和政治行为的了解,更要养成公民们的各种政治品性和政治能力,以提高政治实践的质量。亚里士多德因此认为:“一切科学和技术都以善为目的,所有之中最主要的科学尤是如此,政治学即是最主要的科学,政治上的善即是公正,也就是全体公民的共同利益。”⑥一句话,政治学注重的,不是思辨,而是行动。“我们当前所进行的工作(即政治学的研究——引者),不像其他分支那样,以静观、以理论为目的(我们探讨德性是什么,不是为了知,而是为了成为善良的人,若不然这种辛劳就全无益处了)。所以,我们所探讨的必然是行动或应该怎样去行动。”⑦

不言而喻,政治的实践性特征源自人的可塑性,即可改变和可完善性,而这一点也恰恰是“人文”能够得以存在的根据,因为“人文”的目的就是“以文化人”。同时需要强调的是,人的可变性与变化的个体性是高度兼容的。也就是说,每一个人的变化很可能会各不相同,从而产生“性相

---

① 亚里士多德:《尼各马科伦理学》,第 128 页。
② 亚里士多德:《尼各马科伦理学》,第 5 页。
③ 亚里士多德:《尼各马科伦理学》,第 129 页。
④ “人天生是一种政治动物。”亚里士多德:《政治学》,颜一、秦典化译,《亚里士多德全集》第 IX 卷,苗力田主编,北京:中国人民大学出版社 1994 年版,第 6 页。
⑤ 亚里士多德:《尼各马科伦理学》,第 5 页。
⑥ 亚里士多德:《政治学》,第 98 页。
⑦ 亚里士多德:《尼各马科伦理学》,第 29 页。

近也,习相远也”的效果。① 这种个体之间的差异性对个人人格的养成来说具有重要的意义。它既使人类生活的世界变得丰富多彩,也使不同的人在各个方面的成就表现出高下之别,从而在客观上为人们提供了向善的方向和动力,而这一切的成果,又丰富和充实了原有的“人文”。

就此而言,近代以来在西方发展起来的所谓政治科学,即以马基雅维利和霍布斯等人为代表的对政治学的研究与亚里士多德式的古典政治学就表现出明显的区别。或者说,近现代政治学的发展本身,就是政治学研究者们刻意使他们的工作区别于亚里士多德政治学的结果。② 人们把这一动向称为政治学的“科学化”。虽然按照通常的理解,近现代政治学与古典政治学的区别在于前者以实证研究替代了后者的规范研究,即用“是什么”的研究替代了“要什么”的研究,但同样明显的,是前者同时越来越多地以对政治中普遍的和不变的因素的研究替代了后者对政治中可变的和个体的因素的研究。后一个方面的特点在 20 世纪的西方政治学中表现尤为明显,其中最具代表性的就是政治学的数量化。对于量化研究而言,政治中那些个体性的和可变的因素已经完全没有容身之地。

要突破近现代政治学对人们思想的桎梏,超越对“科学的”政治学的迷信,人们就必须从根本上意识到,与当下通常的教科书所讲的不同,古典政治学中关于个体与变化的知识即人文的知识并不简单地是对普遍性和不变性的示例,也就是说,这里所涉及的并不是简单的一与多的关系。当然,更不是普遍者和不变者的例外。相反,由于这类知识的个体性和可变性,所以它们不可能通过逻辑推演的方式得到,反而是逻辑发挥作用的前提和出发点。

关于个体性和可变性的知识既然超乎逻辑,自然也就超乎语言,因而只能通过示例的方式传递;但由于它们具有唯一性即不可重复性,所以即便是示例也只能发挥某种类似桥梁的作用,其所传达的知识还必须通过学习者自身在实践中的领会和感悟,以触类旁通的方式获取。这就是《老子》讲“道可道,非常道;名可名,非常名”③的用意所在,也正是老子讽喻孔子时所说的“子所言者,其人与骨皆已朽矣,独其言在耳”④的含义所在。

从这个角度来看,中国古代以讲述历史的方式传授关于政治的知识,就不仅仅是因为缺乏政治学不得已而为之的替代选择了。在英国政治思想家奥克肖特看来,政治学本身并不是科学,而是一种艺术,是关于传统的学问,因此“对政治的研究就是对历史的研究”。⑤ 中国传统上通过讲述历史传递政治智慧的方式,恰恰体现了古人以人文的精神对政治的理解,这当中其实包含了一种认识论的自觉。这种自觉,明确体现在古人关于“经”和“史”之间相互关系的大量讨论中。虽然这些讨论不乏极端的观点,但一个基本的共识,仍然是“经”“史”互证,即通过对“经”即普遍性和不变性的知识的研究更深刻地认识“史”,又通过对历史个案的研究更具体地认识“经”即理论的内涵。所以王阳明认为:“以事言曰史,以道言曰经。事即道,道即事。《春秋》亦经,五经亦史。”⑥章学诚更是表示:“六经皆史也。古人不著书,古人未尝离事而言理,六经皆先王政典也。”⑦

中国古人实际上非常强调认识中个体性与普遍性、可变性与不变性的统一。黄宗羲就表示:

---

① 《论语·阳货》,程树德撰,程俊英、蒋见元点校:《论语集释》,北京:中华书局 2013 年版,第 1349 页。

② 比如霍布斯就明确表示:“我相信自然哲学中最荒谬的话莫过于现在所谓的亚里士多德的形而上学,他在《政治学》中所讲的那一套正是跟政治最不能相容的东西,而他大部分的《伦理学》则是最愚蠢不过的说法。”(霍布斯:《利维坦》,黎思复、黎廷弼译,北京:商务印书馆 1985 年版,第 542 页。)

③ 《老子》,见楼宇烈校释:《老子道德经注校释》,北京:中华书局 2008 年版,第 1 页。

④ 司马迁撰、裴骃集解、司马贞索隐、张守节正义:《史记·老子韩非列传》,北京:中华书局 2014 年版,第 2604 页。

⑤ Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Indianapolis: Liberty Fund: 1991, p. 63.

⑥ 王守仁:《传习录》,《王阳明全集》,上海:上海古籍出版社 1992 年版,第 10 页。

⑦ 章学诚:《文史通义》,上海:上海书店 1988 年版,第 1 页。

“学必原本于经术而后不为蹈虚,必证明于史籍,而后足以应务。”①当然,中国传统上注重历史教育,更在于希望人们以史鉴今,所谓“述往以为来者师也”。② 但是,中国人也深知历史不可能重复,那些真正需要政治智慧的重大选择也没有陈例可循。“以史为鉴”,只是希望为政者通过了解丰富的历史知识,形成自己独到的政治见识,培养自己审时度势、慎思明断的能力,养成亚里士多德所说的明智的德性。

因此可以认为,政治学包含了两个方面的内容,即科学的一面和人文的一面。前者关注政治中不变的和普遍的因素,比如权力运行的基本规律、权力划分和权力制衡的基本原则、政治权力与其他社会资源的相互关系,以及政治正义的主要方面等等;后者则关注政治中可变的和个体的因素,既包括对每一个具体的政治现象与政治过程的理解,也包括对每一位政治家的政治智慧和政治决断的能力的分析和认识,特别是后者。

其实柏拉图早就意识到,在政治学中同时存在着这两方面的知识。他在讨论法律的普遍性与稳定性即不变的智慧与政治家的判断,也就是可变的智慧的关系时指出,在理想状态下,由一位真正的政治家临机决断是最好的选择。但在没有真正的政治家(在绝大多数时候人们也基本上找不到“真正的政治家”)的情况下,退而求其次的办法是确立法律的统治,因为法律的统治至少具有稳定和公正的优点。但问题在于法律只能考虑一般情况,且不能因时因势而变,所以在解决具体的政治问题的时候,还是不可避免地需要由政治家来把法律的基本原则运用于具体的实际。③

至于亚里士多德,对这个问题就讲得很清楚了。他针对法律的公平(επιεικεια, equity)即事实上的正义问题指出:“公平虽然就是公正,但并不是法律上的公正,而是对法律的纠正。其原因在于,全部法律都是普遍的,然而在某种场合下,只说一些普遍的道理,不能称为正确,就是在那些必须讲普遍道理的地方,也不见得正确。”“纠正法律普遍性所带来的缺点,正是公平的本性。”④也就是说,真正对法律的实施,还需要执法者或者政治家根据具体的人和事,以及具体的环境做出恰如其分的决断。这种决断既是对法律的执行,也是对法律的修正。

总而言之,研究政治学,既需要了解政治中一些基本的知识,也需要养成政治的智慧,养成从事政治实践,特别是进行政治判断和政治决断的能力,尽可能做到在政治上“知至至之”“知终终之”,从而“可与言几”“可与存义”,⑤即“处事之至而不犯咎”,“处终而能全其终”,⑥探赜知几,慎思明断,“知进退存亡而不失其正”,⑦“从心所欲,不逾矩”⑧。这是对政治家而言。对普遍的公民,则需要养成他们的政治品性和公民责任,培养他们积极参与政治生活、与其他公民良性互动的技能,以提高政治生活的质量。

最后还有一个认识论方面的问题。如果上文所提到的科学知识来自实践又回到实践的观点是正确的,那么在严格的意义上,无条件的普遍性和不变性就是可疑的。也就是说,如果任何科学知识都必须以某些这种科学所不能证明的对于事物的直觉为前提,那么任何知识也就不可避免地具有对产生这种直觉的实践环境的依赖性,这种知识的普遍性和不变性就是有条件的。因此,产生于西方的近现代政治学也不可能完全超越西方特有的历史、文化和传统。在这种情况下,如果政治学的研究者过分强调这种知识的普遍性和不变性,排斥世界各地政治生活中体现出来的个体性

---

① 黄宗羲:《甬上证人书院记》,全祖望撰:《鲒埼亭集外编》卷十六。
② 王夫之:《读通鉴论》,北京:中华书局 1975 年版,第 350 页。
③ 柏拉图:《政治家篇》,王晓朝译:《柏拉图全集》第 3 卷,北京:人民出版社 2003 年版,第 145 页以下。
④ 亚里士多德:《尼各马科伦理学》,第 116—117 页。
⑤ 《周易·乾·文言》,李学勤主编:《十三经注疏 · 周易正义》,第 15 页。
⑥ 王弼注、孔颖达疏:《周易正义》,李学勤主编:《十三经注疏·周易正义》,第 15 页。
⑦ 《周易·乾·文言》,李学勤主编:《十三经注疏·周易正义》,第 24 页。
⑧ 《论语·为政》,程树德撰,程俊英、蒋见元点校:《论语集释》,第 88 页。

和可变性,那么他们的政治理解就不仅没有办法真正反映和规范广大非西方世界的政治生活,而且客观上也会限制政治学本身的发展,使之从更大的范围来看始终停留在一种地方性知识的水平。在一个全球化的时代,人们拥有了更加优越的条件,理应能够在看到更多的个体性和可变性因素的同时,寻求更高层次的普遍性和不变性。

看来,对政治学来说,还存在着广阔的有待开拓的空间。

Scientificness and Humanisticness in Political Studies

Tang Shiqi

(*School of International Studies*, *Peking University*, *Beijing* 100871, *China*)

Abstract: The knowledge about unchangeability and universality, or in other words, the knowledge about scientificness has always occupied a dominant position in Western epistemology, while the knowledge about changeability and individuality have long been marginalized. Starting with Aristotle's differentiation of these two kinds of knowledge, the present thesis analyzes their different characteristics, and categorizes the knowledge about changeability and individuality as being humanistic while emphasizing its indispensability in human affairs on the basis of a summarization of traditional Chinese learning. The author also demonstrates that politics is a learning with both scientific and humanistic characters, which will be further developed if more attention is paid to its humanistic side.

Key words: political science, scientificness, humanisticness

(责任编辑　李　铄)